

中國における梵語佛典の重視

佐藤心岳

一

中國の佛教は、インドの佛教に比べてその性格を著しく異にしている。兩者の性格の相違は、端的にいえば、中國の佛教徒がひとえに漢譯佛典を重要視したということに由來している。かれらは漢譯佛典を特別に尊重して、それに基づいて佛教を理解し信奉したのである。中國に受容された佛教が著しく變容して中國佛教として獨自の發展を遂げたことは、正しくこのような理由によるものである。中國における漢譯佛典の重視ということ顯著な事實であるが、ややもすればこの事實が強調されるために、その原典としての梵語或いは胡語の佛典が中國では實際にどのように取扱われ、またどのように評價されたかという問題は、全く影を潜めてしまった。

しかしながら、この問題に關する見解が次のように端的に表明される場合がある。すなわち、中國の佛教徒の間では漢譯佛典は極端に重視されたけれども、その原典としての梵語或いは胡語の佛典は、漢譯佛典成立以後には全く無視されてしまったという主張である。しかし、このような斷定はいささか早計の感を免かれない。中國佛教史上には、佛教徒が漢譯佛典のみならず、梵語佛典を重視したという實例が確かに存するのである。したがって、こ

ここでは、漢譯佛典成立史に若干言及しながら、中國における梵語佛典の重視という問題を検討してみようと思う。

二

中國において梵語或いは胡語の佛典が初めて漢語に翻譯されたのは、西曆第二世紀後半のことである。西曆二世紀の後半といえば、中國に初めて佛教が傳つたと言われる前漢の哀帝の元壽元年（西紀前二年）からほぼ百五十年を経た頃のことであるが、この頃に中國で初めて佛典が翻譯されたということは、歴史的事實として確かめられる。すなわち、後漢の桓帝・靈帝（一四七—一八八）のとき西域から洛陽に來た安世高⁽¹⁾と支婁迦讖⁽²⁾とが、それぞれ小乗系の經典と大乘系の經典を漢語に翻譯したのがそれである。中國最初の漢譯佛典は西曆二世紀後半にこのようにして成立したのであるが、その後においても、梵語或いは胡語の佛典は、インド或いは中央アジアから續々と將來された。そうして佛典の翻譯が絶え間なく續けられた結果として、中國においては遂に大きな漢譯佛典を成立せしめるに至った。

このようにして成立した多種多様な漢譯佛典を基礎として華々しく展開された中國佛教は、過去一千數百年に亘って人々の思想・信仰に甚大な影響を及ぼした。また中國佛教は、中國の傳統的な文化に對して佛教文化と呼ばれる特殊な文化を形成せしめた。中國各地において繁榮を競うた絢爛たる佛教文化も、ひっきよう漢譯佛典という廣大な礎石の上に築かれたものに他ならなかつた。中國の佛教徒は、かれらの思想信仰の源泉としての漢譯佛典を非常に重視し信奉したのであるが、この傾向は、中國佛教史全體を通じて認められる顯著な事實である。

ところが、このような漢譯佛典の重視という傾向に反して、中國ではその原典としての梵語或いは胡語の佛典の

存在意義は、殆んど問題にされず全く無視されていたように一般に考えられている。また中國の佛教徒は梵語或いは胡語の佛典をひとたび自國語に翻譯してしまふと、何ら躊躇することなくその原典を捨て去ってしまったというようなことが、誠にやかに主張される。果してそうであらうか。もつとも、このような主張にも全然論據が存しないわけではない。實際問題として、今日の中國本土には梵語或いは胡語の佛典は一つも残存しないし、われわれはその斷片さえも發見することができないから、以上のような見解が表明されることも、まことに無理からぬことと言わなければならない。

しかしながら、過去の中國の佛教徒が、漢譯佛典成立後に即座にその原典を捨て去ってしまったということを論證する具體的な證據も存しないのである。ともかく、梵語或いは胡語の佛典が中國本土に現存しないという點のみを取上げて、佛典の翻譯に従事した佛教徒が、漢譯佛典成立直後にその原典を捨てて顧みなかったと解することは、實に歴史事實を無視した見解であり、いささか早計であると言わなければならない。

三

梵語或いは胡語の佛典がインド或いは中央アジアから中國に將來された最初期には、中國ではそれらの外來佛典がすべて漢語に翻譯されたわけではなかった。佛典の翻譯は、中國最初の漢譯佛典が成立した西暦二世紀後半以後においても、絶え間なく續けられたために、中國における翻譯佛典は次第にその數を増して行つた。しかしながら、少なくとも西暦三世紀の初頭までは、漢譯佛典の數量は梵語佛典のそれに比べて非常に少なく、漢語に翻譯されない原典のままの梵語佛典がかなり多く存在していたと考えられる。その實情について梁の慧皎の著わした『高僧傳』

第一卷には次のように傳えられている。

謙、以大教雖行、而經多梵文、未盡翻譯。已妙善方言、乃收集衆本、譯爲漢語。⁽³⁾

ここに謙とあるのは、漢末の亂をさけて呉の孫權のもとに行き孫權から非常に優遇された支謙の⁽⁴⁾ことである。敬虔な在俗佛教信者(優婆塞)であつた支謙は、西曆二二〇年に呉に入つて、呉の黃武元年(二二二)から建興中(二五二—二五三)に至る約三十年間に『維摩』、『大般涅槃』、『法句』、『瑞應本起』などの多數の經典を漢語に翻譯した。佛典の將來された初期の中國には、梵語或いは胡語を完全に理解しうる者は、はなはだ少なく、インド或いは中央アジアから將來された諸種の佛典を意のままに漢語に翻譯することは不可能であつた。したがつて、漢語に翻譯された佛典は翻譯としては頗ぶる不完全なものであつた。⁽⁵⁾不完全ながらも漢譯された佛典は別として、中國に將來された多數の佛典のうちの或るものは、漢語に翻譯されることもなく、全く原典のままで保存されていたのである。先きに引用した「經に梵文多く、未だ盡く翻譯せず」という記述は、恐らく支謙が呉に入つて、佛典の翻譯を開始した當時(西曆二二〇年)或いはそれ以前の中國における佛典翻譯の實情を示すものであらう。これは中國で初めて佛典が翻譯されてからはほ七十年を経た時期に相當する。しかしここに一つの問題が起る。それは「經に梵文多く、未だ盡く翻譯せず」という記述を支謙當時の呉の地域に限定して考えるべきかどうかという問題である。この記述を呉の地域にのみ限定して考えることも確かに可能であるが、しかし當時の佛典流布の實情から判斷して、「經に梵文多く」という實情は、恐らく中國の他の地域においてもほぼ同じであつたであらうと考えられる。この場合、この記述を少なくともこのように解釋するのが妥當であると思ふ。當時中國に多くの梵語佛典が存在していたということは事實とみなしても大過ないであらう。

ところで、支謙の時代に、中國に將來されてそのまま保存されていた梵語（或いは胡語の）佛典がごとごとく漢語に翻譯されなかつたという事實を、われわれはいかに解すべきであらうか。それは、當時の中國には未だ有能な佛典翻譯者というものが多く存在しなかつたからであらう。或いはたとい有能適切な佛典翻譯者が實際に存在していたとしても、その數は極めて少なく、かれらは、インド或いは中央アジアから急速にしかも多量に將來された諸々の佛典を翻譯しつくすことができなかったからであらう。ともかく、支謙よりも以前の約七十年間に佛典の翻譯が順調に進まなかつたといふことは、多分このような事情によるものであらう。しかしながら、中國に多くの梵語經典が存在していた（「經に梵文多く」といふ實情は、支謙以後においてもなお依然として存続していたと考へなければならぬ。何となれば、三國時代の佛典翻譯家として最も卓越していたと言われる支謙といえども、當時中國に存在していた梵語或いは胡語の佛典を全部収集して、それらを悉く漢語に翻譯したといふことは到底考えられないからである。

先きに述べたように、支謙が呉に入つて佛典の翻譯に着手した頃、中國には多くの梵語經典が保存されていたと傳へられていたのであるが、それらの梵語經典はいったい中國のいかなる地域に存在していたと考えるべきであらうか。

佛教は、後漢時代に西域を経て、長安・洛陽と黃河地帶を通つて徐州附近に達して、さらに揚子江下流の今の南京周邊にまで傳つたのであるから、後漢時代に西域を経て續々と將來された多數の梵語（または胡語の）經典もおおむね「西域」——長安——洛陽——徐州——（現在の）南京を結んだ地域を中心として存在していたと考えても差支えないであらう。ただ後漢時代には佛教の中心地は洛陽であつたから、洛陽及びその周邊に最も多くの梵語

經典が保存されていたと考えられる。

後漢時代に佛教の都として榮えた洛陽は、その後、三國の魏、西晉の國都となり、五胡十六國の亂世を経て、西曆五世紀末から佛教の都として再び活況を呈するに至った。

四

北魏の孝文帝が太和十七年（四九三）に洛陽に遷都してから、洛陽は政治・經濟・文化の中心地として繁榮したが、これに伴つて洛陽を中心とした佛教も急速に興隆して行つた。洛陽における佛教興隆の實情は、その象徵としての佛寺が急激に増加したという點にも顯著に認められる。熱心な佛教信者であつた孝文帝は、洛陽の新都を經營するに當つて内城に一寺と外城に一尼寺を建てるといふ二佛建立の制度を設けたけれども、この制度は次の宣武帝の治世において早くも破られてしまつた。⁽⁷⁾すなわち、宣武帝の治世（五〇〇—五一五）の洛陽には、景明寺、正始寺、瑤光尼寺、永明寺などが相次いで建立されたのである。景明寺は、景明年間に宣武帝によつて宣陽門外に建てられ、⁽⁸⁾正始寺は、正始年間に侍中崔光など百官の出資によつて東陽門外に建てられた。⁽⁹⁾そうして瑤光尼寺も永明寺も共に宣武帝によつて建立されたけれども、このうち永明寺は、特にインド或いは中央アジアから渡來する外國僧を居住せしめるために建てられたものである。⁽¹⁰⁾

當時、西域との交通は極めて頻繁であつたから、中國に渡來する外國僧は日増しに多くなり、洛陽在往の外國僧も次第にその數を増して行つた。永明寺は、このような時代の要請によつて建てられたのである。當時、永明寺には、三千人以上の外國僧が居住していたと傳えられている。⁽¹¹⁾このころ洛陽に來た多數の外國僧のうちでも特に有名

なのは、北インド僧の菩提流支（¹²Bodhiruci 道希）であるが、かれは宣武帝並びに孝明帝の厚遇を受けて、永寧寺に住して三十九部二十七卷におよぶ佛典を翻譯した。そうしてかれの傳えたインドの無著・世親系統の大乗の經論教學は、北魏末以來の中國佛教界に壓倒的な影響を及ぼしたのである。

菩提流支が洛陽に居住していた當時は、すでに述べたように、西域との交通が殊に活潑であつたから、その交通路を通じて多數の梵語或いは胡語の佛典がインド或いは中央アジアから洛陽に將來されていた。そうして當時洛陽には多量の梵語佛典が保存されていたと考えられる。その實例として、これに關する北魏の李廓の『衆經錄』の文が、隋の費長房の著わした『歷代三寶紀』第九卷には次のように傳えられている。

三藏法師房內、婆羅門經論本、可有萬甲、所翻經論筆受草本、滿一間屋。¹³

また唐の道宣の書き残した『續高僧傳』第一卷にも、これとほぼ同じ李廓の文が次のように記されている。

三藏法師流支房內、經論梵本、可有萬甲、所翻新文筆受草本、滿一間屋。¹⁴

この記述によると、菩提流支は、自分の部屋の中に夥しい數量の梵語經論を積み重ねていたことが知られる。この記述は必ずしも誇張ではないであろう。菩提流支が自分の部屋に保存していた多量の梵語經論のうちには、かれよりも以前にインド或いは中央アジアから將來されたものも多く含まれていたに相違ない。これらの梵語經論を含めて、當時中國各地に散在していたと思われる他の諸々の梵語佛典は、そのうち何らかの理由で紛失したり或いは焼失したものは別として、漢譯佛典成立以後に決して無用のものとして捨て去られたのではなく、その後、心ある佛教徒はこれを漢譯佛典と同じように或いはそれ以上に重要な佛典として重要視していたのである。

西曆五三四年に北魏が東西兩魏に分裂して相對峙するに至つてからは、北魏の佛教都市として繁榮を誇つていた

洛陽も急速に衰微して行つた。當時、洛陽で多量の梵語佛典を抱えて佛典を翻譯していた有名な北インド僧菩提流支は、東魏の新都鄴(河南臨漳)に赴むいたが、その後まもなく、洛陽は東西兩魏軍が爭奪する戰場となり、洛陽在住の多數の名僧學者も大舉して東魏の首都鄴に移住した。ここにおいて東魏の國都鄴は、北シナ佛教界を指導する教學の中心地として洛陽に取つて代つたのである。

それ故に、洛陽に林立していた佛寺も、孝靜帝が都を鄴に遷してから急速に減少した。北魏末期の洛陽には一千三百六十七を數える佛寺が存在していたが、それらの多數の佛寺も、孝靜帝の鄴遷都以後にはその約三分の一の四百二十一寺に減つたと傳えられている。⁽¹⁵⁾ 鄴が東魏の首都となつた當時、鄴には實際にどのくらいの佛寺が存在し、また洛陽からの遷都の結果として、佛寺がどれほど建立されたかということに關する詳細は明らかにしがたいが、この時に鄴都における佛寺の數が急激に増加したことだけは確かである。西歷六世紀後半になると、鄴は東魏に代つて北齊の首都となつていたが、北齊鄴都における佛教は隆盛を極めていた。そこにはほぼ四千を數える佛寺が揃比して、それらの佛寺に住する僧尼は殆んど八萬人にもおよび、講席は二百以上もあつて、それらの講席で聽講する者は常に一萬人を越えていたと傳えられている。⁽¹⁶⁾ この記述は、相當に誇張されていて北齊鄴都の佛教界の現狀をそのまま傳えているとは言えないが、しかし當時の鄴都の佛教界では、佛教の研究講説が盛んに行われて、佛教界が空前の盛況に向つていたということは事實である。

北齊の文宣帝は、このように隆盛を誇る鄴都の佛教界で熱心に佛教を信奉していた。文宣帝は、熱烈な佛教信者であつたという點で梁の武帝に比せられるが、かれは、建寺、度僧、受戒、斷肉などをおこない、天保六年(五五五)には『廢季老道法詔』⁽¹⁷⁾を發布して、佛教の特に優れていることを承認している。このように佛教を積極的に保

護し信奉した文宣帝は、また梵語佛典を極度に重視していた。これに關して『續高僧傳』第二卷には次のように述べられている。

宣帝、重法殊異、躬禮梵本、顧群臣曰、此乃三寶洪基、故我偏敬。⁽¹⁸⁾

この記述によると、文宣帝は、漢譯佛典よりもその原典としての梵語佛典を重視していたことが知られる。かれは、梵語佛典は三寶の洪基であるが故に、それを偏に崇敬するのである、と群臣に向つて明言している。かれはもはや梵語佛典を單なる佛典としてではなく、禮拜の對象として尊重していたのである。ここでは梵語佛典の神聖性が特に強調されているが、漢譯佛典重視という傾向が非常に強い中國佛教史上にこのような事實の存することは、まことに注目すべき事柄である。

その後、北齊末期（——五七七）の鄴都の佛教界は、佛寺の數も僧尼の數もさらに増大して驚くべき繁榮の絶頂に達していたと考えられる。當時、全盛を極める北齊鄴都の佛教界には、中國人でありながら、漢譯佛典よりもむしろその原典としての梵語佛典を重要視していた譯經沙門彦琮が活躍していたのである。

五

彦琮は、『續高僧傳』第二卷の譯經編に「隋東都上林園翻經沙門釋彦琮」⁽¹⁹⁾として傳えられている。彦琮、姓は李氏、趙郡柏人（河北堯山）の人である。北齊の天保八年（五五七）から隋の大業六年（六一〇）に至る五十四年間北シナに生存していた。かれはただ譯經沙門としてのみならず、當代一流の知識人としても非常に有名であつた。かれはまた『福田論』、『僧官論』、『慈悲論』、『默語論』、『鬼神錄』、『通極論』、『辨聖論』、『通學論』、『善知識錄』

など數多くの書物を著わしたが、しかしその大部分は散逸して現存するものは極めて少ない。

北周の武帝は、建德六年（五七七）に北齊を滅ぼしてその都の鄴に入城して、北齊に全盛を極めていた佛教々團の廢毀を命じた。武帝による廢佛斷行の結果として、北齊の鄴都で活躍していた多數の僧徒は鄴を逃れて四散したけれども、彦琮はその才學を認められて長安に招かれ二十一歳の若さで通道觀學士となった。かれは、宇文愷らの周代の朝賢とともに『易』や『老莊』の講論に列し、また王劭、辛德源、陸開明、唐怡らの名士と親しく交わり「文外の玄友」と呼ばれていた。かれは身に俗衣を纏いながらも、心には常に佛法護持の念を抱いて、上層社會における學問的な交遊に際しても、決して佛教を弘宣することを忘れなかつたと傳えられている。

その後、隋の時代になると、佛教は長安を中心として次第に復興し、これまで俗服をまといつて佛教の宣布に努めていた彦琮も、時の學匠曇延の勧めによつて二十五歳で剃髮僧に復歸した。そうしてかれは『辯教論』などを著わして道教の妖妄を痛烈に批判するかたわら、當時、西域から將來される佛典の翻譯に従事していた。²⁰その後、大興善寺に住して翻譯を掌り、次いで煬帝の建てた日嚴寺に移つて佛教の弘通に盡力していた。

日嚴寺に住して佛教の宣布に情熱を傾けていた彦琮は、「東夏の貴ぶ所は、文頌を先となし、中天の師表は、梵音を本となす」ということを充分に自覺して、特に梵語佛典を重要視して、それを毎日讀誦していた。これについて『續高僧傳』第二卷には次のように記されている。

東夏所貴、文頌爲先、中天師表、梵音爲本。琮乃專尋教典、日誦萬言、故、大品、法華、維摩、楞伽、攝論、十地等、皆親傳梵書、受持誦讀、每日閑閱、要周乃止。²¹

ここに言及されている大品、法華、維摩、楞伽、攝論、十地などの梵語佛典は、彦琮よりも以前にすでに中國に

將來されていたものばかりである。そうしてそれらの漢譯佛典もすでに廣く中國各地に流布していた。中國ではすでに大品、法華、維摩、楞伽、攝論、十地などの漢譯佛典が流布し信奉されていたにも拘わらず、それらの梵語原典がなお依然として中國に保存され讀誦されていたことは、充分に注目すべき現象である。したがって、この點に注目するならば、當然その他にも多くの梵語佛典が漢譯佛典成立以後にも中國各地において傳えられていたと考えなければならない。

たとえば、上述の梵語佛典のうちでも特に『維摩經』は、この時代までに鳩摩羅什譯を含めて六回も翻譯されていた。しかしながら、鳩摩羅什以前の『維摩經』の漢譯は非常に不完全なものであったから、中國の佛教徒は、その思想内容を正確に把握し理解することは困難であった。漢譯『維摩經』が中國において積極的に流布して維摩信仰として普及したのは、鳩摩羅什以後においてであったが、この『維摩經』は北魏の佛教界では特に重視信奉されていた。大乘諸經典のうちでも特に『維摩經』を愛好した北魏の宣武帝は、常に名僧學者を宮廷に集めてこの經を講じていたと傳えられている。⁽²²⁾この經典に説かれている維摩居士と文殊菩薩との法論の場面は、山西省の雲岡の石窟に少なからず刻まれており、また河南省の龍門の石窟にもその佛龕の入口の上部の意匠として最も多く刻まれている。このように『維摩經』に説かれている思想信仰が雲岡や龍門の石窟に具現されてからも、『維摩經』の梵語原典が中國の佛教界において依然として讀誦され信奉されていたことは、充分に注目すべき現象であると言わなければならない。

六

以上に検討した結果から明らかなように、熱烈な佛教信者であった北齊の文宣帝は、極度に梵語佛典を尊重していた。また北齊から隋時代にかけて北シナで活躍した譯經僧彥琮は、中國における漢譯佛典重視という傾向を批判して、その原典としての梵語佛典が非常に重要なものであるということを充分に認識していた。かれはその重要性を力説するとともに、かれ自身も大品、法華、維摩、楞伽、攝論、十地などの梵語佛典を傳えて、それらを原典のままで讀誦することを實踐していたのである。

なお以上、中國における梵語佛典の重視という問題を端的に指摘して検討してみたのであるが、さらにこの問題を個々の文献に當つて精細に検討するならば、われわれは、中國佛教史上に梵語佛典重視という傾向が嚴然として存していたという事實をより一層具體的に把握し理解することができるであらうと思う。

註

- (1) 安世高の傳は『出三藏記集』第十三卷（大正藏、五五卷九五頁上下）および『高僧傳』第一卷（大正藏、五〇卷三二三頁上—三三四頁中）に収められている。安世高の翻譯經典の部数は『出三藏記集』によると三十四部四十卷（實數は三十五部四十一卷、大正藏、五五卷五頁下—六頁中）であるが、そのうちに作製された經典目錄では増加されている。なお安世高の譯出經典の信憑性については、今後、別の觀點から、さらに精細に検討批判されなければならないが、たとえば最近の研究の結果によると、大藏經に安世高譯出とされる二種の小乘律典は、かれの譯出ではない、ということが論證されている。（平川彰博士『律藏の研究』一九一—一九六頁）。

- (2) 支婁迦讖の傳は『出三藏記集』第十三卷（大正藏、五五卷九五頁下—九六頁上）ならびに『高僧傳』第一卷（大正藏、五〇卷三四頁中下）に見られる。

- (3) 『高僧傳』第一卷、康僧會傳（大正藏、五〇卷三二五頁上）。

- (4) 支謙（字は恭明）の傳は、『出三藏記集』第十三卷（大正藏、五五卷九七頁中下）および『高僧傳』第一卷、康僧會傳（大正藏、五〇卷三二五頁上中）のうちに見られる。

- (5) 自前漢之末、經法始通、譯音胥訛、未能明練。『出三藏記集』第一卷、大正藏、五五卷四頁下。
- (6) 山崎宏博士『支那中世佛教の展開』四一頁。
- (7) 塚本善隆博士『支那佛教史研究』北魏編三九七頁。
- (8) 景明寺、宣武皇帝所立也。景明中立、因以爲名。在宣陽門外一里御道東。『洛陽伽藍記』第三卷、大正藏、五一卷一〇一〇頁上。
- (9) 正始寺、百官等所立也。正始中立、因以爲名。在東陽門外御道西。……有石碑一枚、背上有侍中崔光施錢四十萬、陳留侯嵩施錢二十萬、自餘百官各有差、少者不減五千已下、後人刊之。『洛陽伽藍記』第二卷、大正藏、五一卷一〇〇七頁上。
- (10) 永明寺、宣武皇帝所立也。在大覺寺東。時佛法經像、盛於洛陽、異國沙門咸來輻輳。負錫持經、適茲樂土。世宗故立此寺、俾以題之。『洛陽伽藍記』第四卷、大正藏、五一卷一〇一七頁下。
- (11) 百國沙門三千餘人、西域遠者、乃至大秦國、盡天地之西誦。『洛陽伽藍記』第四卷、大正藏、五一卷一〇一七頁下。
- (12) 菩提流支の傳は、『續高僧傳』第一卷（大正藏、五〇卷四二八頁上—四二九頁下）に収められている。しかし、この菩提流支の傳は甚だ出來がよくない、ということが論じられている。（野上俊靜博士「北魏の菩提流支について」『大谷史學』第三號、一二頁）。
- (13) 『歷代三寶記』第九卷（大正藏、四九卷八六頁中）。
- (14) 『續高僧傳』第一卷、菩提流支傳（大正藏、五〇卷四二八頁）。道宣はまた『大唐内典錄』第四卷のうちにも三藏法師房內、婆羅門經論本、可有萬夾、所翻經論筆受草本、滿一間屋。という李廓の文を引用している。（大正藏、五五卷二六九頁中）。
- (15) 寺有一千三百六十七所。天平元年遷都鄴城。洛陽餘寺四百二十一所。『洛陽伽藍記』第五卷、大正藏、五一卷一〇二二頁上。
- (16) 釋靖嵩……南遊潭輦。屬高齊之盛、佛教中興、都下大寺、略計四千、見住僧尼、僅將八萬、講席相距、二百有餘、在衆常聽、出過一萬。『續高僧傳』第十卷、靖崇傳、大正藏、五〇卷五〇一頁中。
- (17) 『廣弘明集』第四卷（大正藏、五二卷一一二頁下—一一三頁中）。
- (18) 『續高僧傳』第二卷、那連耶舍傳（大正藏、五〇卷四三二頁下）。
- (19) 彦琮の傳は、『續高僧傳』第二卷（大正藏、五〇卷四三六頁中—四三九頁下）のうちにかなり詳しく述べられている。

(20) 其年(隋の開皇三年=西紀五八三年、彥琮二十七歳のとき)西域經至。即勅翻譯。『續高僧傳』第二卷、大正藏、五〇卷四三七頁上。

(21) 『續高僧傳』第二卷、彥琮傳(大正藏、五〇卷四三七頁上中)。

(22) (永平二年十一月)帝於式乾殿、爲諸僧朝臣、講維摩經。『魏書』世宗紀。